

OPERACIONES Y ADEMÁS HÁBITOS

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga

1. Operaciones, y además hábitos

Mientras que fueron factores externos los que explicaron la Revolución Neolítica, especialmente el cambio climático al permitir la aparición de la agricultura, sin embargo, la Revolución Histórica que supone el paso del Neolítico a las civilizaciones antiguas se produce cuando los factores externos no son suficientes para sostener el incremento de la población y propagación de la vida que había favorecido la Revolución Neolítica. Un vuelco de la situación que entiendo de esta manera: si en el Neolítico el cambio climático abre las puertas a un mundo de nuevas posibilidades, estas nuevas posibilidades abiertas por el cambio climático despertaron en los hombres el goce de vivir al acecho de posibilidades futuras, e impulsados por esta nueva forma de vivir el Neolítico se convierte en el inicio del fin de la prehistoria en la medida en que una vez que los hombres empezaron a soñar con futuras posibilidades, sus proyectos y expectativas fueron más allá de lo que el cambio climático hacía posible (el fin del Neolítico), hacia posibilidades que son por primera vez en la historia auténticamente futuras.

El hombre aprendió a soñar lo imposible, y creyó en su capacidad para hacer posible lo todavía imposible. Los útiles de hueso que se elaboraron en el Paleolítico superior (como el propulsor o el arco) servían para cazar, pero a partir del Neolítico la caza no tendrá como fin únicamente alimentar a la población, sino alimentar a la población futura, porque el hombre había decidido y creído posible crecer más allá de lo que su mundo de medios y su entorno hacía posible. Y para este propósito valía todo, incluso multiplicar las divinidades (como parece que ocurrió durante el Neolítico y la Edad de Bronce). Como consecuencia de esta nueva disposición se produce la sustitución de la economía de supervivencia por la economía de producción. Porque el mundo de medios de los que disponen los hombres no garantiza el mantenimiento y la propagación de la vida que en el Neolítico se había

generado, y que el mismo Neolítico no pudo contener. Ni siquiera la Edad de los metales, en los que la humanidad incrementó sus posibilidades pudo contener sus ansias de futuro. Cuando apareció el modo de abrirse a lo imposible, más allá de lo que el mundo de medios hace posible (más allá incluso que los metales), la humanidad empieza a vivir el inicio de su historia y el fin de la prehistoria. Una sustitución marcada por la siguiente actitud diferencial: ya no se trataba de sobrevivir (que es vivir en la medida de lo posible) sino de producir lo necesario para sostener una vida que viva proyectada hacia un futuro que excede lo posible. Este modo de abrirse a lo imposible, que nace vinculado a la economía de producción y que a mi juicio es la nota fundamental de la historia frente a la prehistoria de la humanidad, es la teoría, la ciencia.

Así, en el Antiguo Egipto por ejemplo dejó de ser suficiente vivir de las rentas de métodos realmente eficaces para aprovechar la crecida del Nilo y se impuso como única salida sacar el máximo partido posible a las crecidas del Nilo en general, de modo que se abandonó el mero nivel abstractivo (que es la altura intelectual del hombre prehistórico) para dar un paso más hacia la práctica teórica de generalizar¹ fruto de la cual son el número (aritmética y geometría) y la letra (escritura). Un paso que tiene que ver con la aparición de preguntas tales como ¿cómo se puede aprovechar más la crecida del Nilo en general? Una pregunta que apunta a la elaboración de ideas generales a partir de abstractos concretos, que va a ser el modo de pensar que dará lugar al nacimiento de la aritmética, la geometría y la escritura.

La liberación respecto del mundo que Heidegger procura mediante su llamamiento al estado de resuelto (*Entschlossenheit*) es análoga a esta situación inicial de la historia en la que los hombres tenían que pensar más allá de lo que su mundo de medios hacía posible, pero como buen fenomenólogo², Heidegger no cree dicha liberación posible³, fundamentalmente porque no ha sabido advertir que una liberación semejante sólo puede llevarse a cabo mediante el crecimiento de la intensificación de la facultad de la inteligencia

1 “Prescinde de las determinaciones de los abstractos y también del progresivo conocimiento de la realidad física como tal, respecto de la cual los abstractos son intencionales” (J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2008, p. 189).

2 “Es como si nuestra disposición respectiva no derogara sin más la primigenia respectividad y que ésta volviera a ganarnos tan pronto como dejamos de hacerle violencia” (J. RUIZ, *Sobre el sentido de la fenomenología*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 20).

3 “Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur für den Augenblick den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, §70).

más allá de la generalización. Aunque Heidegger lo pretenda, sólo desde el despliegue de operaciones intelectuales más altas puede tener éxito una meta semejante.

A modo de ejemplo de operaciones superiores a la generalización se puede recurrir a la discusión en torno a la operación intelectual más propia para pensar el Ser que mantuvieron Sócrates y los sofistas: Sócrates no introduce una enseñanza concreta nueva (él sólo sabe que no sabe nada), sino un modo superior de pensar los temas. Introduce el concepto desde el reconocimiento de que la realidad no se puede pensar con abstractos (la crítica de Gorgias).

Antes que el concepto, la escritura y la aritmética son fruto de un saber también más alto que el mero parloteo, pero aún así menos altos que el concepto: la generalización. Las letras y los números no son universales como los conceptos, sino generales. La superioridad del concepto sobre la generalización estriba en el hallazgo de una causa formal. La causa formal es un modo (aunque limitado) de conocer por explicitación la realidad extramental a la que en sentido riguroso no se puede tener acceso mediante la generalización, porque lo general es un producto del pensamiento. Ahora bien, la causa formal a la que se llega con la conceptualización es limitada. En concreto, después de Sócrates y Platón, Aristóteles sube un paso más en la escalera de la sabiduría al entender la conceptualización como el hallazgo de la causa formal y abrirse así al hallazgo de la causa real ejerciendo lo que Polo ha denominado fundamentación. Designar esta operación como *fundar* obedece al intento de pensar más allá de la presencia su fundamento real. Si bien lo más importante no sería pensar el fundamento, sino pensarse pensando el fundamento de modo que se pueda dar el salto desde el hábito de los primeros principios hasta el hábito de sabiduría, que advierte la existencia personal como distinta e independiente de lo pensado así como distinta e independiente de la realidad de la que se distinguiría como un distinto y particular modo de ser.

Recientemente Juan Fernando Sellés ha expuesto el sentido en que los hábitos perfeccionan las potencias activas en orden a la acción: marcan el crecimiento de la facultad y hacen que sean posibles nuevas operaciones intelectuales. Pues sólo si la inteligencia no sólo ejerce operaciones, sino que es susceptible de incrementarse como facultad mediante el hábito⁴, puede darse ese progreso en el orden de la operación.

4 L. POLO, *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico 182, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 44: "Inteligencia en acto no es ninguna expresión vana, no tiene ninguna imprecisión; inteligencia en acto no significa intelligen-

El surgimiento de la ciencia asociada a la aparición de la economía de producción que hemos sugerido al comenzar esta exposición habría surgido, desde este punto de vista, a razón del nacimiento de una nueva estirpe de sabios que no lo serían tanto por la posesión de sus conocimientos sino por pensar desde una altura desde la cual las respuestas dadas antes de la adquisición de dicha altura, se revelan no falsas sino limitadas. De manera que la historia del pensar no consistiría en pensar cosas nuevas (el progreso no es temático, aunque parece que esta concepción temática de la historia de la filosofía es la que se ha instalado definitivamente en la filosofía como institución académica), sino en un progresivo avance metódico (aunque por supuesto el método tiene sus temas propios).

Es cierto que también Heidegger observa que existe una pluralidad de la correspondencia metódico-temática en la historia del pensar, llegando a formular un elenco interesante, pero estableciendo el fundamento de dicha correspondencia en el acontecimiento epocal de la misma sin llegar a establecer jerárquicamente dicha pluralidad, y ello porque, en última instancia Heidegger no hace depender dicha pluralidad del esfuerzo teórico, sino del Destino: el acontecimiento de la correspondencia⁵. Heidegger no realiza la distinción en base al ejercicio intelectual, y ello precisamente por haberse dado una pérdida de altura histórica que le obliga a realizar la división a nivel de la generalización, que es la operación hacia la que su maestro le había sabido elevar⁶, y que en el caso Heidegger se concreta tomando de Anaximandro una idea general⁷ a la que seguramente había llegado a través

cia que ha operado, o que opera, o en tanto que opera: inteligencia en acto significa inteligencia con hábitos; eso es lo que quiere decir en última instancia y definitivamente. Y ello es un aumento de la capacidad intelectual, por lo que en la medida en que se da ese aumento se puede decir que la inteligencia es operativamente infinita y, si no, no se puede decir, o no se sabe por qué lo es. La inteligencia es infinitamente operativa porque se incrementa como facultad: incrementarse como facultad no es aumentar su potencialidad, sino actualizarla: estar en acto, inteligencia en acto”.

5 “Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen” (M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, GA 11, Klostermann, Frankfurt a.M, 2006, p. 47).

6 “Erst das Erfahren in der Form der Allgemeinheit ermöglicht diejenige Loslösung vom Jetzt und Hier der Erfahrungssituation, die in dem Begriff der Objektivität des Denkens beschlossen liegt. So haben wir es hier tatsächlich mit der höchsten Stufe logischer Aktivität zu tun” (E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972, §80).

7 “En d’autres termes, si le présent est, selon son essence, intervalle ou transit, alors la constance de ce présent est une insurrection (Aufstand). Mais une insurrection au plus haut point paradoxale, dans la mesure où c’est précisément parce qu’il s’efforce de demeurer ce qu’il est, c’est-à-dire présent, que le présent transgresse la loi qui régissait son séjour et se soulève

de Duns Escoto⁸: siendo infinito el ser, toda presencia determinada está condenada a ser sustituida, quedando pensada la unidad del ser a pesar de la pluralidad de contrarios.

El caso es que no sólo cabe avance en lo que a los hábitos se refiere, también puede darse el abandono y el retroceso. La historia del pensar, a pesar de que los acontecimientos históricos sean dignos de ser distinguidos en una historia hecha por historiadores, puede verse detenida e incluso padecer un retroceso. Y es precisamente un retroceso lo que se inicia con los comienzos de la filosofía moderna y que embarga a la fenomenología si nos atenemos al punto de vista de la altura metódica, en la medida en que se vuelve a las ideas generales asentando en la inmediatez de la conciencia⁹ lo único conocible con certeza por ser *tan facilem distinctumque conceptum*¹⁰, rechazando otras operaciones intelectuales desde las que sí es posible conocer la realidad en su ser otra cosa que lo pensado.

Sólo desde esta pérdida del hábito de los primeros principios, del hábito judicativo y del hábito conceptual cabe entender la desconfianza que se instala en torno a la capacidad de la teoría para buscar más allá de lo inmediatamente dado. Lo cual tiene mucho que ver con el empeño moderno de afirmar el resultado (producto): todo se interpreta desde la perspectiva del resultado. Así en el plano político se interpreta el Estado como consecuencia de un tratado humano, en el plano ético se defiende la autoconstrucción, y la metafísica, dirá Nietzsche, es metafísica del artista y se hace con un martillo (Dios no existe porque no lo podemos producir). Seguramente toda esta actitud tiene que ver con el surgimiento de las ciudades donde, a diferencia de la cultura agraria, todo es un producto humano; quizá por ello proponga Heidegger quizá la huida al bosque en busca de una existencia capaz de proyectarse hacia el futuro, abriéndose a otras presencias posibles que las que el

contre la présence qui, en lui donnant ajoitement, l'établisseit dans la justice" (M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Librairie philosophique, Paris, 1990, p. 93).

8 "Quarto dico quod ad multos conceptus propios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendi omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti" (D. SCOTI, *Opera Omnia*, III, C. Balic (ed), Civitas Vaticana, 1954, Ordinatio I, d3, 1a, De cognoscibilitate Dei, Quaestio 2, Ultrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto, 58 v1-8).

9 R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, VII, Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris, 1973, p. 160.

10 Aquí *concepto* ha perdido el sentido platónico de conocer la forma (que en rigor es la causa formal como supo advertir Aristóteles).

mundo de medios en el que ya-estamos abre; saliendo fuera¹¹. En cualquier caso lo otro que la realidad como causa es lo otro que el resultado (no en vano la realidad es realización de la idea —resultado— en Hegel).

Sea como sea, hacia donde condujo la subordinación del pensar a la potencia de la inteligencia (al afirmar la actualidad se deja de pensar la actividad) es hacia la alienación de la existencia en el mundo de medios y la imposibilidad para proyectar otras posibilidades que las que el mundo de medios abre.

2. La subordinación del pensar a la potencia de la inteligencia y la libertad como tarea

El asunto es que la generalización y la ciencia (filosofías segundas) han acabado por instalar un mundo en el que prácticamente se puede todo (Bacon), pero lejos de ser esto una liberación del mundo de medios ha acabado por significar una subordinación similar a la del hombre del Paleolítico —aunque por la razón inversa— en la que sólo tiene sentido aventurarse hacia lo que el mundo de medios hace posible.

Desaparece la búsqueda teórica y la libertad queda restringida al ámbito de lo posible, como principio de la acción productiva. Queda oscurecido el mundo de posibilidades que no han sido dadas, y por ello Heidegger reclama del existente que se lance hacia el futuro proyectando posibilidades (existencia auténtica llama a esta existencia vitalmente volcada hacia el futuro). El hombre moderno ha sucumbido ante el poder de los medios que él mismo ha producido, hasta convertirse en un producto de sus productos, alienándose y siendo arrastrado por el imperativo tecnológico: hay que hacer y pensar lo que se puede. Un lema ante el cual no hay que gritar sólo: “¿todo lo que se puede?” (la protesta de Habermas y H. Jonás), sino sobre todo: “¿sólo eso?” (la protesta de Kant)¹².

El idealismo había visto antes que Marx el problema de la alienación, pero no pudo evitarlo, y en un sentido fundamental la crisis de la teoría (pero

11 “La cabaña es la figura antagónica de la caverna, esa otra forma de entender la casa: como existencia. Pero existir, existencia, significa en realidad estar fuera de. Cuando Heidegger en *Ser y Tiempo* dice que ser-en, estar-en, significa habitar, a donde en realidad nos lleva es a otro significado de habitar [...] desterrado de la seguridad y familiaridad que se tiene con uno mismo cuando se está como en casa” (A. LEYTE, “Figuras constructivas del paisaje”, en *Sileno: variaciones sobre arte y pensamiento*, 11 (2001), pp. 10s).

12 “Die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ” (KpV V, p. 148).

también de la economía)¹³ tiene que ver con un haber sido alienados por lo que nosotros mismos hemos producido, quedando el pensar subordinado a lo que el mundo hace posible: la posibilidad que se ofrece a la comprensión para ser comprendida¹⁴.

Heidegger también buscará, desde el seno de la fenomenología de inspiración husserliana, salvarnos de esta pérdida de libertad¹⁵, y para ello propondrá retroceder ante el paso en falso que dio el idealismo y que le impidió acometer con éxito su tarea de liberación. Dicha rectificación va en la línea de pensar algo no pensado por el idealismo y que es esencialmente impensable: el umbral ilocalizable que cobija todo lo que aparece¹⁶. Comentemos estos dos caminos abiertos en busca de libertad.

a) Kant y la libertad como tarea en el idealismo alemán

En la medida en que se piensa que Kant habla contra la filosofía y a favor de la ciencia moderna, olvidándose que su defensa es de los límites de la razón, puede darse, como de hecho se ha dado, la circunstancia histórica de que se le ponga a hablar contra la metafísica por abstracta y en defensa de una idea de ciencia que ha olvidado que su certificado de validez se lo daban aquellos límites.

Pero Kant no duda en traspasar los límites de la razón pura especulativa en nombre de la libertad racional (el imperativo de la racionalidad del querer es

13 Cfr. A. ROJAS, *El destino común de la economía y la teoría: de su origen y su epílogo*, Claridades. Revista de filosofía 1 (2009), p. 55.

14 “Vorgängig »sein« Lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon »Seiendes« in seiner Zuhandenheit entdecken und so das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses »apriorische« Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seinden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §18).

15 Aunque en el propio *Sein und Zeit* ya vio que esto no era posible, dando lugar a un giro de su propuesta filosófica que se agudizará tras su dimisión como Rector.

16 “Ocurre, sin embargo, que mientras que lo que queda a uno u otro lado del umbral se puede definir, el umbral aparece (¿pero realmente aparece?) como lo indefinible mismo; incluso como lo ilocalizable. Y resulta enigmático que justamente aquello que se entiende ya inicialmente como «lugar» —lugar al que se vuelve, lugar de cobijo, vivienda como espacio para habitar—, como *tópos*, sea precisamente lo ilocalizable. Pero «ilocalizable» no significa sólo que algo es inencontrable, sino que el espacio mismo es el origen, eso que constitutivamente no puede aparecer, aquello que no se puede pisar, porque siempre que se pisa y ocupa uno cae de un lado o del otro, pero nunca en medio” (A. LEYTE, “La casa del ser y otras casas inhabitables”, en Félix Duque (ed), *Heidegger. Sendas que vienen II*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, p. 252).

categorico): “por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto”¹⁷.

Kant habla al final de la crítica de la razón pura de esta inclinación a superar el límite de la potencia de la inteligencia, y la funda en un interés práctico que pone al descubierto la insuficiencia de la razón pura especulativa: “la crítica de la razón pura especulativa demuestra la gran insuficiencia de la misma para resolver, en conformidad al fin, los más importantes problemas que les son propuestos”¹⁸. Frente a esta limitación propone la necesidad de una ampliación: “la limitación especulativa de la razón pura y la amplificación práctica de la misma”¹⁹. Si en la *Kritik der reinen Vernunft* Kant se había dedicado a limitar la razón teórica a la esfera de la experiencia, en la *Kritik der praktischen Vernunft* se ocupa exactamente de lo contrario (no hay una crítica de la razón pura práctica, sino de la razón práctica, ya que ésta es pura razón más allá de la experiencia).

Se trata de una ampliación práctica porque Kant se ha dado cuenta de que lo que está en juego es la libertad de la razón; es necesario postular ciertas ideas, que no son demostrables pero sí incondicionalmente válidas. Esta ampliación debe hacerse para liberar al hombre de su entrega al mundo. Lo que Kant propone es la desobediencia: no atender a lo que se nos ofrece para garantizar la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad como sumisión de la voluntad por respeto a la ley moral, que es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica. Aquella desobediencia que lleva a la razón a abandonar los límites de la potencia de la inteligencia sólo es posible, obviamente, si el entendimiento puede ir más allá de lo que se le ofrece. Kant no lo duda para salvar la libertad, recurriendo a las ideas regulativas²⁰. Se trata de una auténtica revelación contra la limi-

17 “Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden” (KrV B, p. 825).

18 “Die Kritik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen” (KpV V, p. 146).

19 “Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben” (KpV V, p. 140).

20 “Die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ” (KpV V, p. 148).

tación de la inteligencia, un intento de superar dicha limitación que en realidad Kant no logra porque propone como solución el *noema* (como objeto de la *noesis*), y de este modo sustituye lo dado por el postulado, no abandonando la presencia.

Resulta muy interesante estudiar cómo el idealismo alemán es una continuación de este proyecto inaugurado por Kant, y que se produce desde el convencimiento de que estamos ante una tarea inevitable del pensar occidental y, así, una tarea de la razón filosófica. No de una u otra razón, sino del pensar racional mismo: la libertad es la tarea práctica de la razón que se le impone a ésta naturalmente. No se trata de una tarea mía, sino de una tarea de la razón pura práctica; Fichte puede entender perfectamente que esta tarea de la razón pura práctica debe ampliarse también a la razón teórica y elabora para ello una *Doctrina de la ciencia* en la que se elude la escisión entre razón teórica y práctica: donde libertad absoluta y saber incondicionado son lo mismo, aspectos de la misma razón autónoma.

Pero como sabe Schelling frente a Hegel, al pensar la libertad del pensar como tarea del pensar racional mismo, se comete el error (que es el fracaso de la propuesta idealista) de no advertir una indiferencia (no identidad) entre el ejercicio del pensar y lo pensado que no es posible solucionar con una dialéctica especulativa que conduzca a una identidad absoluta: no es posible encontrar esa idea absoluta que al pensarla agote la actividad.

Se impone de este modo Schelling sobre Hegel, porque él sí ha visto que lo por pensar es una tarea que no se corresponde con un punto de llegada: cuando Schelling defiende que el principio de la actividad del pensar es el ansia originaria (*anfänglichen Sehnsucht*)²¹ que aún no ha alcanzado la unidad con el entendimiento, está diciendo que el principio que pone en marcha al pensar es una tarea que mueve nostálgicamente (como en Platón) hacia una unidad anterior a toda dualidad que sólo es tarea: una absoluta indiferencia (*absolute Indifferenz*)²². La libertad sigue siendo el inicio y el fin de toda filosofía²³, pero superada la etapa fichteana, ahora nombra la indiferencia que mora en el corazón de la identidad como su fundamento originario (*Urgrund*)²⁴.

21 F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen*, SW, Schröter, München 1958, Bd VII, p. 411.

22 *Ibid.*, p. 406.

23 F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Buchner y Jantzen, Stuttgart, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, 1980, I, II, § 6.

24 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen*, p. 406.

La crítica de Schelling a Hegel, podemos decir, es haber visto que en la misma medida en que la tarea del pensar no se identifica con algo pensable, esta diferencia se convierte en fundamento de la actividad. Pero Schelling no escapa del idealismo: para él esta tarea es también la libertad del sujeto pensante. El problema, y no es un problema baladí, es que mientras la tarea sea la libertad, ésta se entiende en términos de principio: el principio de que el pensar piense es la libertad. Es cierto que este fundamento ya no es el fundamento clásico, pero también es fundamento, y el resultado de este pensamiento simétrico²⁵ es precisamente la pérdida de libertad en la medida en que ésta deja de nombrar en primer lugar el ejercicio libre de la razón para, en su lugar, fundar dicho ejercicio en el impulso que ella le imprime. Tal es la situación con la que se encuentra la filosofía tras el idealismo y donde hay que situar la filosofía heideggeriana.

b) La denuncia heideggeriana por la desaparición de la auténtica comprensión²⁶

Encontramos en el trabajo de Arturo Leyte, *Figuras constructivas del paisaje*, un lugar excelente para mostrar en qué sentido la filosofía de Heidegger debe entenderse como un intento de abrirse a lo otro que está más allá de lo que nuestro mundo hace posible y, en este sentido, por pensar fuera de los límites del mundo. Puesto que en los apartados anteriores hemos defendido una noción de teoría como modo intelectual de abrirse hacia futuras posibilidades, la filosofía de Heidegger puede ser mostrada como un intento por devolver la actitud teórica a la filosofía, una vez que ésta parece disolverse en sus viejos temas²⁷, con la intención de mostrar cómo pueden encontrarse otras posibilidades al pensar (en lugar de mostrar cómo puede el pensar buscar otras posibilidades), y por ende siguiendo la estela del idealismo alemán.

25 “Sucedee, en definitiva, que lo que aparece como un antropomorfismo del cosmos —la naturaleza comprendida como espíritu fuera de sí— se torna necesariamente una fisicalización del hombre, por no tratarse más que de una simple simetría [...] si se otorga a la libertad el papel de fundamento y principio que antaño tenía el ser, se la reduce a mera naturaleza” (J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992, pp. 135s.).

26 “Verstehend ist das Dasein je, wie es sein kann” (*Sein und Zeit*, § 68 a).

27 En lugar de teoría Heidegger utilizará distintas expresiones que van desde *Hermeneutik* hasta *Bessinnung* e incluso *Hören*, respondiendo a la evolución de su pensamiento que a pesar del cambio se mantiene fiel al intento de enfatizar el ejercicio (la tarea del pensar, como se titula uno de sus textos más célebres) frente a antiguas doctrinas con sus temas vinculados. Como dice Arturo Leyte en su introducción a *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2005): “la «filosofía de Heidegger» se esfuerza desde el principio por indicar que no hay temas posibles de la filosofía”, p. 27.

Heidegger pretende, retomando la cuestión allí donde la dejó Schelling, esto es, continuando con la doctrina de las potencias, responder ante el triunfo del desconsuelo teórico desde el que se consolida la consideración de que no es útil el pensar teórico, hasta desaparecer cómodamente en un mundo de medios que da la impresión de hacerlo todo posible y más innecesario que nunca la actividad de pensar otros mundos posibles. Nótese que se produce aquí el movimiento inverso al que hemos comentado en el primer apartado cuando decíamos que en el Egipto Antiguo la falta de medios hizo necesaria la proyección más allá de las posibilidades que su mundo de medios abría como tales posibilidades, por cuanto que los sueños y expectativas del pueblo se veían amenazados por un medio circundante que ya no hacía posibles aquellas posibilidades que el Neolítico favoreció. La respuesta, como se ha intentado establecer, fue la liberación del mundo de medios y la proyección auténtica hacia futuras posibilidades (que no son futuros presentes por venir) desde el nivel aún limitado de la generalización que les permitió desarrollar el número y la letra.

En comparación con la fase inicial de la historia, la situación actual, en la medida en que consiste en un sometimiento al mundo en el que ya nos encontramos acongojados por su opulencia y poder (¿todo es posible?), cabría entenderla como una vuelta a la prehistoria: estamos lanzados hacia una suerte de neo-paleolítico²⁸, en el que el pensar queda absorbido en un mundo que ofrece seguridad y familiaridad, abandonando cualquier pretensión de “salir de casa”.

En el valioso trabajo de Leyte queda presentada clara y magistralmente cómo la filosofía de Heidegger es en el fondo un intento por devolver al hombre a la inhabitabilidad de su existencia. Es el mejor momento para, después de que los lugares hayan quedado destrozados²⁹, “dar habitación a una humanidad desterrada”³⁰. *Ser y Tiempo* podría ser bien entendido como el intento de pensar ese lugar como existencia³¹ (el *da* del *Dasein*), y como una huida de la caverna (la ciudad), es decir, como un alejamiento de la seguridad de la opinión científica hacia la inseguridad (la cabaña³² de Todtnauberg). Dice Leyte: “«existir», «existencia», significa en realidad «estar fuera de». Cuando

28 J. CHOZA, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 164ss.

29 *Construir habitar pensar* es una respuesta a la política de construcción de la postguerra.

30 A. LEYTE, *Figuras constructivas del paisaje*, p. 9.

31 *Ibidem*.

32 “La cabaña no fue simplemente el lugar donde Heidegger terminó su obra principal (tal vez su única obra), sino tal vez el tema de ésta” (*ibid.*, p. 12).

Heidegger en *Ser y Tiempo* dice que «ser-en», «estar-en», significa «habitar», a donde en realidad nos lleva es a otro significado de habitar. La única habitación, fuera de la caverna, en la existencia, es el mundo y no una construcción arquitectónica que nos proteja del exterior³³. Y más adelante: “«estar en el mundo», que es un «estar fuera», despierta la profunda afección de la angustia: no angustia por algo, sino por la propia nada de sentirse «en el mundo», y por ende, «fuera», desterrado de la seguridad y familiaridad que se tiene con uno mismo cuando se está «como en casa»³⁴”.

Este estar a la intemperie debe entenderse como una huida respecto de lo que se piensa, hacia lo que está por pensar. Por eso confesará Heidegger, dentro del declarado éxtasis del tiempo, cierta inclinación por el futuro, porque en última instancia es ahí donde se juega la autenticidad de la existencia: en el proyectarse hacia otras posibilidades propias y distintas de las posibilidades abiertas por la pertenencia al mundo, en el que existimos desterrados de toda seguridad y familiaridad.

Ciertamente no puede nunca el existente liberarse de su pertenencia al mundo, y aunque en *Ser y Tiempo* todavía creía que era posible al menos por un instante, también es verdad que *Ser y Tiempo* acaba súbitamente con el hallazgo de que esas otras posibilidades a las que se abre la existencia auténtica también tienen que ser ofrecidas como tales posibilidades. Pienso además que la Cuadratura³⁵ de Heidegger es en el fondo su solución a este problema: la manera de explicar cómo se le abre al pensar la posibilidad de pensar otras posibilidades que mostrándose como ausentes muevan al hombre hacia ellas, quedando expresado en este movimiento de ausencias y presencias la historicidad misma del pensar (*destino*).

Se encontraría en esta misma filosofía de la Cuadratura la denuncia a su propia época de que, no abriéndose hacia esas posibilidades que ya no se muestran como ausentes, se convierte en el fin (en el sentido de *nicht mehr*) de la historia, que es la falta de oyentes capaces de escuchar la tarea del pensar, a la que Heidegger denomina demanda del ser³⁶. Heidegger entiende que la historia del pensar occidental inaugurado por Parménides ha llegado a su fin, al no dar más de sí. Pero cree que una nueva forma de existencia, menos

33 *Ibidem*.

34 *Ibid.*, p. 13.

35 Cfr. A. ROJAS, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM, Málaga, 2009.

36 “Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen” (M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus*, en GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M., 2004, p. 313).

apegada a la voluntad, volvería a escuchar esa tarea destinal que se le abre al pensador cuando está sereno: cree en la posibilidad de un nuevo comienzo en el que vuelva a sobreponerse la meditación (abierta al misterio)³⁷ al pensar calculador.

c) Hábito de sabiduría y libertad

Hemos presentado en el apartado anterior a la filosofía de Heidegger como una llamada para la vuelta de la búsqueda teórica que reclamaría una nueva actitud (*Gelassenheit*). Sin embargo, y éste es el sentido de este último apartado, cabría destacar que dicha defensa resulta insuficiente debido a la ausencia de los hábitos intelectuales que le impiden plantear la cuestión desde la primacía de la actividad del pensar como actividad que insiste a pesar de lo encontrado, porque el pensar pide insistir a pesar de lo pensado. Esta insistencia debe entenderse como la única manera de redimir a la teoría de la crisis que padece según la siguiente fórmula: si el pensar se encuentra con su propia operación, entonces deja de ser una mera operación “natural” para ser libre³⁸ (posesión personal) incluso para buscar —pensar— de otros modos (su poder crece y se amplía más allá de la presencia inmediata). Esto es lo que permite sostener la noción de hábito intelectual: con la noción de hábito cabe entender la inteligencia como una facultad libre de su subordinación a la historia, subordinándose la historia a la inteligencia.

Pero al mismo tiempo, al entender la libertad desde la teoría de la inteligencia anunciada que recurre a la noción de hábito para pensar un incremento de la facultad de la inteligencia, resulta que se revela un tema propiamente a-histórico, esto es, la propia actividad intelectual que se reconoce distinta de lo pensado. El descubrimiento de la existencia personal (y su co-existencia) no hecho al nivel de la sindéresis, sino desde la altura adquirida por el hábito de los primeros principios, es decir, desde el reconocimiento de la existencia independiente de la realidad respecto de su fundar que es el reconocimiento de la existencia independiente del pensar respecto de la realidad pensada.

La teoría, vuelta sobre el existente (y no sobre el ente), se convierte en un viaje “hacia dentro” (antropología) en el que no sólo ha cambiado el asunto de estudio (del tema al método), sino que además, y muy especialmente, ha cambiado el estatuto del saber: la teoría se descubre inferior a su objeto de

37 “Die Offenheit für das Geheimnis” (M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 24).

38 “*Solius rationalis est per se agere, creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agent per seipsas*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles* IV, 55).

estudio y se vuelve servicial. Cosa que no ocurría mientras que lo que se buscaba conocer era la realidad extramental, pues en este caso el método es superior al tema (lo importante no es lo pensado, sino el hábito adquirido al pensar). Este giro es el que en la filosofía medieval se traduce en la siguiente conversión: *Philosophia ancilla theologiae*. A menudo se denota el carácter negativo de dicha servicialidad, pero debe hacerse notar su lectura positiva: que el descubrimiento del existente conlleva el descubrimiento de la inferioridad del ente respecto de la existencia personal. Sin este carácter servil de la teoría más alta, la filosofía se vuelve desechable e inútil: se encierra en sí misma sin saber, en el mejor de los casos, avanzar después del hábito de los primeros principios y, en el peor de los casos, despreciando la inutilidad de su saber, acaba por desconfiar y sospechar de sí misma devaluándose en una suerte de fobiasofía³⁹.

La filosofía trascendental sin esta servicialidad se pierde en los cajones ocultos de los versículos manidos de las obras de los pensadores clásicos, incapaz de abrirse a los problemas y discusiones de actualidad. La expresión misma de *philosophia ancilla theologiae* se debe precisamente a haber entendido que el tema de los primeros principios (y el conocimiento más alto sobre la realidad, la metafísica) es inferior a la persona, y que ésta debe ser estudiada al margen de su naturaleza (labor de la sindéresis): atendiendo a su particular ser, que es distinto del ser de las cosas. O dicho de otra manera: después de la teoría que se busca a sí misma, cabe avanzar hacia una teoría que desde la altura adquirida por el hábito de los primeros principios se abra a la coexistencia personal⁴⁰ y se ponga al servicio de la persona como existente atreviéndose a teorizar no sobre la realidad o la verdad, sino sobre la existencia libre y sus temas vinculados.

Es innegable que este viraje hacia los asuntos humanos ha sido el viraje de la historia de la filosofía, pero en la medida en que quedaron olvidado los hábitos, y se dejó de hablar de servicialidad para hablar incluso de utilidad, el resultado obtenido ha sido: miedo a pensar otra cosa que la propia historia de la filosofía. Ya pocos creen que la filosofía deba estar al servicio de la huma-

39 “El pensamiento de la diferencia corre el peligro de mudarse en un rechazo visceral, o en una negación vital al margen del pensar. Nietzsche abre las puertas a esta posibilidad, de acuerdo con la cual nos abocamos a un estricto no saber, y a lo que habría que llamar fobiasofía” (J. A. GARCÍA, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, Librosenred, Buenos Aires, 2006, p. 27).

40 “Se ha dicho que el tema del hábito de los primeros principios son los actos del ser reales, que son superiores al hábito y plurales. Ahora hay que añadir que el tema del hábito de sabiduría es el acto de ser personal humano” (J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, p. 614).

nidad (para Levinas el olvido de los otros es esencial al ejercicio teórico), pero ello es así sólo si se pierde la altura que dan los hábitos (especialmente el hábito de sabiduría), sin la cual el filósofo es desechable para la sociedad (como demuestra el actual debate en torno al lugar de la filosofía en la enseñanza secundaria), pues no son los temas que han ocupado a la tradición filosófica los que nos dan voz y voto en las discusiones de actualidad, sino el progreso metódico que a nivel intelectual cabe adquirir y desde los que sólo cabe pensar los temas alcanzados.

Lo que está por analizar es cómo debe la filosofía abrirse al ámbito humano hoy: ¿cómo debe entenderse hoy el carácter servicial de la filosofía? O mejor dicho: ¿qué dimensión de la persona precisa de la actividad estrictamente teórica? Quizá la tarea sea sencillamente, en continuación con el proyecto idealista, pensar la libertad, aunque dando entrada a la noción de hábito. En cualquier caso, debe insistirse que no se trata de buscar la utilidad hoy para la filosofía, pues el único “para” de la teoría es la propia iluminación teórica; otra cosa distinta es afirmar que ésta, sin embargo, debe estar al servicio de la persona, advertida como distinción con respecto del sí mismo, al descubrir su valor más alto⁴¹, y que mientras una actitud racional asentada ponga en peligro⁴² la libertad de las personas⁴³, la filosofía trascendental debe servir al propósito de pensar dicha libertad salvándola de su subordinación a la historia y dejando a un segundo lugar cualquier otra discusión teórica.

41 Un descubrimiento en el que la teoría piensa el teorizar, obligando al *intellectus* a marchar hacia dentro.

42 Seguramente entender que aquí hay un peligro es asumir ya una tesis de entrada: que somos libres. Desde luego, si no somos libres no hay peligro ninguno. El asunto es que los hábitos tienen que ver con una concreta noción de libertad, sin la cual no habría hábitos, del mismo modo que sin la posesión del hábito ésta resulta impensable. La libertad es una tesis que se acepta si se da entrada a los hábitos intelectuales; es en ellos donde se encuentra la petición de principio: “si hay hábitos el poder del espíritu, una vez incorporado, no se limita a lo que la experiencia inmediata permite, sino que crece y se amplía” (palabras del profesor J. A. GARCÍA en su ponencia *Existencia personal y libertad*).

43 La ruptura con la tradición para no pensar más allá de lo inmediatamente dado inicia lo que Husserl llamará la crisis de las ciencias europeas y su restricción a los datos de hecho.